Helena Eilstein, *Homo sapiens i wartości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, 234 strony.

Książka Heleny Eilstein to zbiór czterech tekstów, które, jeśli chodzi o tok wykładu, są od siebie niezależne. Napisana jest przyjemną w czytaniu polszczyzną, której pod względem poprawności fleksyjnej i składniowej nie można nic zarzucić. Sporadycznie zdarzają się w niej jedynie błędy znaczeniowe, jak np. użycie słowa „transsubstancja" w znaczeniu przemiany jako transformacji (s. 193). Na stronie 107 Helena Eilstein używa słowa „ideologia" w znaczeniu „system aksjologiczny", co jest sporym rozminięciem się z jego prawidłowym znaczeniem. Znaczy ono bowiem tyle, co „teoria, której szerzenie służy pewnemu określonemu, niekoniecznie uświadomionemu, celowi". Na stronie 129 znajdujemy słowo „interes" w znaczeniu „środek do urzeczywistnienia określonego celu", co wygląda na zbyt daleko idący skrót myślowy równoległy do psychologicznego zjawiska autonomizacji środka; prawidłowo byłoby „środek dla urzeczywistnienia interesu". Wątpliwe jest też posługiwanie się przez autorkę, która mieni się materialistką, dla której przeto nie istnieje dusza, terminem „psychologia" (s. 98), konsekwentnie powinna raczej posługiwać się terminem etologia (człowieka), gdyż dla materialisty nie może być już nic bardziej „duchowego" jak zachowanie, czyli poruszenia ciała kierowane przez układ nerwowy.

Stosowaną przy przedstawianiu cudzych poglądów mową pozornie zależną (nie pochwalam tego) autorka posługuje się nie zawsze na tyle wprawnie, by dało się płynnie, bez zatrzymywania się i zastanawiania się właśnie nad tym, odróżniać przedstawienia jej własnych poglądów od przedstawień poglądów cudzych (np. s. 110–113). Czasem osobista ocena autorki jest ściśle spleciona z prowadzonym przez nią opisem (np. esej I), co wygląda niestety na zabieg argumentacyjny. W drugim eseju pojawiają się też zbędne erudycyzmy (s. 92; s. 95), być może dla skompensowania tego, że autorka zupełnie niepotrzebnie czuje się niepewnie w roli hermeneutycznej historyczki filozofii. Z kolei w trzecim eseju Helena Eilstein dwukrotnie prezentuje dość nieprzyjemny typ polemiki, który nazywam zwalczaniem poprzez niezrozumienie, mimo deklarowanej względem adwersarzy lojalności (s. 144–148); szczegółowo przedstawiam to omawiając rzeczony esej. W wyniku tej polemiki dochodzi do tego, że na jednej stronie (s. 165) autorka zarzuca relatywiście moralnemu błąd w rozumowaniu („niekonsekwencję"), a dwie strony dalej spostrzega, że w rozumowaniu owego moralnego relatywisty „uczestniczy jeszcze jedna przesłanka, której obecność w zupełności ratuje *dedukcyjną poprawność* jego argumentu" (s. 167).

Przyjęte przez Helenę Eilstein zasady porozumiewania się mieszczą się w szeroko pojętej tradycji europejskiej filozofii analitycznej. W zarysie przedstawiają się one następująco:

To, co intersubiektywne, zatem to, co powinno być uznane przez wszystkich uczestników porozumienia należy do świata zewnętrznego i jest prawdziwe.

Reszta tego, co można uznać — to, co subiektywne — nie odnosi się do zewnętrznego świata i jest wyłącznie poglądami (treścią umysłu) osób — uczestników porozumienia, które wraz z wszystkimi swoimi poglądami należą do świata zewnętrznego. Świat zewnętrzny jest jednoraki i w razie różnicy zdań, co do niego, któraś ze stron musi być w błędzie. O tym, kto jest bliższy prawdzie rozstrzyga lepsze uzasadnienie, którego najlepszą postacią jest dowód. To samo dotyczy rozstrzygania, co leży w obrębie intersubiektywizmu, a co w obrębie subiektywizmu. Wypowiadający się w sprawach intersubiektywnych musi się w pełni usprawiedliwić z każdej przyjętej przesłanki. W sprawach subiektywnych nikt nie musi niczego uzasadniać. O świecie zewnętrznym mówią między innymi nauki przyrodnicze (w tym historia) i metafizyka, które to dziedziny nie są zbyt ściśle rozdzielone. Ogólna teoria świata zewnętrznego to ontologia. Język, przy pomocy którego toczy się porozumienie, również należy do świata zewnętrznego, przeto każdy, kto używa słów w innym niż już istniejące znaczeniu, musi to dobrze uzasadnić. W obrębie subiektywności znajdują się zaś między innymi postanowienia oraz przekonania moralne. Wrażenia zmysłowe są częściowo intersubiektywne: każdy w podobnej sytuacji, rozgrywającej się w świecie zewnętrznym, powinien doznawać podobnych wrażeń zmysłowych. Jeśli w czyimś przypadku to nie zachodzi, znaczy to, że ma on uszkodzone narządy zmysłów. Podobny warunek dotyczy również sądów opisujących świat zewnętrzny: jeśli ktoś konsekwentnie, mimo długich i ogólnie skutecznych tłumaczeń, nie przyjmuje bardzo dobrze uzasadnionych sądów dotyczących świata zewnętrznego, to albo ma uszkodzony umysł, albo uszkodzone są drogi porozumienia się z jego umysłem (nie rozumie, co się do niego mówi, a może i tego, co mówi) — oba te rodzaje zdarzeń zachodzą w świecie zewnętrznym.

Ogólnie biorąc, jest to rozumienie porozumienia dosyć rygorystyczne. Dla mnie dziedzina subiektywności jest o wiele szersza.

Pierwszy esej pt. *Motywy postępowania* jest z zakresu moralności polityki, a panujący w nim sposób opisu ciąży bardziej ku opisowi przyrodniczemu niż metafizycznemu. Autorka podaje w nim częściową odpowiedź na pytanie o akceptowalny moralnie ustrój społeczny.

Na wstępie proponuje ona pewien podział motywów wpływających na działania jednostek. Są to kolejno motywy „zadośćuczynienia osobistego" (s. 8), motywy „solidarności gatunkowej" (s. 9), „motywy solidarności partykularnej" (s. 11). Dystynkcja ta służy dalej dla przedstawienia Marksowskiego komunizmu i liberalizmu jako prób stworzenia takiego ustroju społecznego, w którym nie istniałyby konflikty pomiędzy motywami tych trzech rodzajów oraz w obrębie każdego z nich (w którym nie jest potrzebna moralność). Liberalizm przedstawiony jest tu niestety w mocno karykaturalnej postaci, jako egoizm oświecony, a odniesienie do wolności w ogóle się nie pojawia (*sic*). Po tej dyskusji autorka przedstawia pewien wymóg, jaki wedle niej powinien być spełniony przez każdy ustrój społeczny akceptowalny moralnie. Mianowicie, wedle niej, „nie można

zaaprobować ustroju, w którym jednostki czy grupy społeczne (np. zawodowe) nie mogą występować wobec społeczeństwa jako *strona*, jako *kontrahent*, domagający się znośnego dla danej jednostki lub grupy (w ich własnym odczuciu) *kompromisu* pomiędzy ich własnym dobrem a dobrem nadrzędnej wspólnoty" (s. 40); czyli w żadnym ustroju nie powinny zostać ustalone rozstrzygnięcia dotyczące konfliktów pomiędzy motywami działania trzech rzeczonych rodzajów, a w szczególności takie ustalenie nie powinno mieć postaci skrajnej, unieważniającej któryś z tych rodzajów motywów.

Zgadzam się z tym poglądem, choć uważam, że rzeczoną możliwość gwarantuje jedynie właściwie pojęty ustrój liberalny.

Drugi esej pt. *Trzy albo cztery motywy w marksizmie* to tekst z zakresu hermeneutyki myśli (filozoficzno-metafizyczno-przyrodniczej) pojedynczego człowieka dokonywanej na podstawie jego pism i działań. Dotyczy on Karola Marksa. Dokonująca się w nim polemika z Leszkiem Kołakowskim przeradza się momentami w hermeneutykę pism adwersarza, zaś hermeneutyka myśli Marksa w polemikę.

Przy okazji Helena Eilstein dokonuje częściowej prezentacji swojego stanowiska. Swoje poglądy epistemologiczne (s. 50–51) określa ona mianem „scjentyzmu wysublimowanego". Scjentyzm w jej wydaniu jest „antydogmatyczny", czyli „Zdaje on sobie sprawę *z zasadniczej ograniczoności poznania naukowego* na każdym etapie jego rozwoju" (s. 50), odnośnie zarówno prawdziwości formułowanych w jego efekcie sądów, jak i „precyzyjności języka", w którym są one wyrażane. Ponadto scjentyzm wysublimowany nie jest „wrogi" względem „metafizyki" (tj. metafizyki innej niż czysto materialistyczna) oraz zaciera się dlań „ostra linia graniczna pomiędzy nauką empiryczną a filozofią, tak jak zaciera się też granica pomiędzy naukami analitycznymi a filozofią. Refleksja naukowa na dostatecznie pogłębionym poziomie nieuchronnie przechodzi w filozofię" (s. 51). Dalej (s. 97) Helena Eilstein składa deklarację metafizyczną: jest „naturalistką radykalną", co oznacza, że jest „materialistką" — istnieje dla niej tylko to, co jest uznane przez nauki przyrodnicze. Nie uznaje zatem istnienia Boga i, jak rozumiem, duszy. Skądinąd jednak jej intersubiektywizm zakłada istnienie osób. Nie podaje ona jednak sposobu rozwiązania trudności polegającej na niemożliwości zdefiniowania osoby przy pomocy pojęć przyrodniczych.

Esej ten jest najlepszym tekstem w tej książce. Sądzę, że jego lektura pogłębiła moje rozumienie wielu punktów Marksowskiej myśli. Najsłabszymi jego miejscami są momenty polemiki z Marksem. Słabość ta wynika z niejasnego postawienia stosunku wiedzy przyrodniczej do metafizyki w obrębie tej tradycji myślowej, do której Helena Eilstein przynależy. Powoduje to, że autorka z jednej strony uznaje metafizyczność („aksjologiczność") doktryny Marksa (s. 56–57) (zgoda), z drugiej zaś prowadzi z nim polemikę przy pomocy argumentów przyrodniczych (s. 103–104).

W eseju trzecim, pt. *Humanizm wobec relatywizmu moralnego*, autorka wypowiada się w pewnej szczegółowej kwestii dotyczącej ogólnych zasad porozumiewania się — granicy pomiędzy tym, co intersubiektywne a tym, co subiektywne.

Stoi ona na stanowisku subiektywności przeświadczeń moralnych, ukazuje je zaś polemizując z relatywizmem moralnym.

Polemika ta rozpoczyna się od wprowadzenia podziału przeświadczeń moralnych na przeświadczenia moralne z poziomu pierwszego i drugiego: „Przeświadczenia moralne poziomu pierwszego to takie, do których zwerbalizowania niepotrzebne są wzmianki o jakichś przeświadczeniach moralnych. Przeświadczenia moralne poziomu drugiego to takie, których nie można zwerbalizować nie mówiąc o jakichś przeświadczeniach moralnych" (s. 145). Przykładem przeświadczenia moralnego z pierwszego poziomu jest zasada: „Nigdy nie wolno zabijać człowieka" (s. 145). Przykładami przeświadczeń moralnych z poziomu drugiego są zasady następujące: „Należy zabiegać o to, by własny układ przeświadczeń moralnych uwolnić zarówno od sprzeczności jak od konfliktowości empirycznej (tzn. od popierania norm, które choć nie są sprzeczne logicznie, to są takie, że nie w każdej obiektywnej sytuacji można im *łącznie* zadośćuczynić)" (s. 145) oraz: „Nie należy przymuszać ludzi do uczynków, które nie są dyktowane przez ich własne przeświadczenia moralne lub sprawiać ludziom niepożądanych przez nich dolegliwości w odpowiedzi na popełnione przez nich uczynki, które nie gwałcą żadnych żywionych przez nich przeświadczeń moralnych" (s. 145). Jak widać z przytoczonych przykładów, autorka nie rozróżnia pomiędzy przeświadczeniem moralnym, a żywionym przez kogoś przeświadczeniem moralnym, co czyni ten podział mało użytecznym (to tak jakby nie widzieć różnicy pomiędzy słowem *alea*, a użyciem go przez Juliusza Cezara w 49 r. p.n.e.). Z tego też względu następująca dalej dyskusja z relatywizmem moralnym jest nader mętna i niekonkluzywna, a przypisywane abstrakcyjnemu adwersarzowi tezy niedorzeczne już na pierwszy rzut oka (s. 147). Nie do końca w ogóle widać, w jaki sposób stanowisko autorki różni się od zwalczanego, jeśli by to drugie spójnie wysłowić. Ponadto esej cierpi straszliwie z powodu braku ustalenia, czym jest moralność. O ile nie przeszkadzało to jeszcze zbytnio w eseju pierwszym, to tutaj powstaje z tego powodu wielki zamęt. Brak też definicji kultury, choćby po to, by rozstrzygnąć, czy rozciągnięcie politycznej kontroli nad danym terytorium równa się włączeniu go w obszar własnej kultury.

Przede wszystkim nie wiadomo, co w ogóle stwierdza przeświadczenie moralne, np. czy jedynie to, że żywiący je podmiot powinien postępować z nim w zgodzie (powinność jednostkowa), czy też to, że wszyscy powinni tak postępować (powinność powszechna). Brak tych ustaleń prowadzi do tego, że Helena Eilstein formułuje takie zdania jak następuje (*notabene* autorka wkłada je lojalnie w usta adwersarza): „Jest rzeczą *moralnie usprawiedliwioną* uważać pewne przeświadczenia moralne z pierwszego poziomu za *powszechnie obowiązujące* (...), tylko jeśli owe przeświadczenia (...) są *obiektywnie słuszne*" (s. 160). W pierwszej części zdania wyrażenie „przeświadczenie moralne" zrozumiale może występować jedynie w znaczeniu pierwszym, tj. jako powinność jednostkowa, bowiem orzekanie o powinności powszechnej, że jest powszechnie obowiązująca jest nonsensowne, znaczenie to (powinność powszechna) byłoby do

przyjęcia jedynie, gdyby w rzeczonym zdaniu opuścić słowo „powszechnie", tj. ma sens mówienie o powinności powszechnej jedynie, że jest, lub nie jest, obowiązująca. Jeśli jednak uznamy, że wyrażenie „przeświadczenie moralne" występuje w tym pierwszym znaczeniu, to zrekonstruowany przez Helenę Eilstein argument relatywisty moralnego wygląda nader nieprzekonywująco. Weźmy bowiem kogoś, kto uważa, że powinien podporządkować swoje postępowanie pewnej zasadzie. Załóżmy dalej, że jego przekonanie w tej sprawie jest obiektywnie słuszne, tj. obiektywnie słuszne jest to, że ten pojedynczy człowiek, powinien podporządkować swoje postępowanie tej zasadzie. Jak jednak ma wyniknąć z tego to, że powinniśmy podporządkować się jej wszyscy?

Na marginesie tej polemiki Helena Eilstein szkicuje własne stanowisko moralne, które nazywa humanizmem. Liczne elementy tego szkicu pojawiają się też w innych partiach książki. Humanizm Heleny Eilstein można by inaczej określić jako utylitaryzm negatywny, tj. nakierowany na minimalizację cierpienia. Ponadto humanista nie uznaje tego, co „jaskrawo rozmija się z tym, co ludzie faktycznie odczuwają jako wartość" (s. 120); jest w pewnym zakresie tolerancyjny w sprawach moralności (s. 143), w kwestiach estetycznych zaś wręcz pochwala pluralizm (s. 158); jednakże jest wedle niego niekiedy usprawiedliwione zmuszać ludzi do przestrzegania pewnych zasad moralnych lub też przez przymus zapobiegać pewnym ludzkim czynom (s. 144); może to się dziać przy użyciu prawa (s. 154). Poza tym: „Humanista przekonany jest o moralnej powinności wszczepienia w ludzi norm etosu humanistycznego" (s. 153).

Chcę tu zwrócić szczególną uwagę na pewien rys humanizmu Heleny Eilstein, który budzi mój sprzeciw jako filozofa. Sądzę bowiem, że ostatecznym celem filozofa jest wolność. Warunkiem wolności jest samowiedza, czyli stan, w którym potrafi on jasno wysłowić wszystkie swoje przekonania. Aby było to możliwe, filozof powinien dążyć do prostolinijności myślenia na każdy temat, na jaki filozof ma jakiś pogląd, musi mieć on pogląd jeden. Zatem wszelka akceptacja, a tym bardziej pochwała, niezdecydowania w sądzeniu jest zaprzepaszczaniem celu filozofii, jest ona niczym innym jak ideologią niewoli, czyli poglądem, który głoszony jest, najczęściej nieświadomie, po to, by oddalić od siebie ból stanowczości. Jako ideologia niewoli (słabej woli) jawią mi się właśnie te punkty dokonanego przez Helenę Eilstein szkicu humanizmu, w których mówi ona, iż: „Wyrzekanie się czy zawężające przeformułowanie którejś z (...) („autentycznych dla nas", „empirycznie konfliktowych") wartości może zdehumanizować nasz układ przeświadczeń moralnych; lepiej już się wahać, nie umieć wydać sądu, który chcielibyśmy uważać za powszechnie obowiązujący; lepiej już przystać moralnie na pewną różnorodność, spontaniczność, *niekonsekwencję* w ludzkim postępowaniu" (s. 149). W następnym akapicie autorka oznajmia, że słusznie ktoś może uznać za dobrego tego, kto postępuje zgodnie z jego zasadami moralnymi, nie dlatego, że je podziela, a dlatego, że mimo myślowego sprzeciwu nie potrafi zapanować nad swoim postępowaniem i kieruje się uczuciami. Jest to pochwała niekonsekwencji na drodze od rozumu do działania. Hymn pochwalny na jej cześć

znajduje się też w pierwszym akapicie strony 150. Przykład takiej niekonsekwencji autorka nazywa tam „jedną z najpiękniejszych kart w dziejach kształtowania się etosu naszej kultury". Cóż, osobiście uważam, że mamy tu do czynienia z jednym z najgorszych robaków toczących naszą kulturę, czyniącym ją kulturą zagubionych we mgle niewolników.

Jednym z przejawów owej ideologii niewoli jest przekonanie Heleny Eilstein, że niektóre sądy dają się wyrazić w sposób wyłącznie mętny. Dotyczy to wyrażania tzw. „metafizycznej grozy" czyli „metafizycznej „niezgody" (s. 198) w postaci pytań takich, jak: „Dlaczego istnieje coś, zamiast żeby *raczej* nic nie istniało? (...) Dlaczego istnieje mrowie zwane wszechświatem, zamiast żeby *raczej* istniała pustka jednolita, niezmienna, niezakłócona?" (s. 197). Owa nieusuwalna mętność dotyczy wedle Heleny Eilstein głównie słów „istnieje" i „przyczyna", „odgrywających kluczową rolę w tych pytaniach" (s. 197). Nikt nie może, wedle Heleny Eilstein, nic na to poradzić: „naiwnością jest mniemanie, że tego rodzaju semantyczne wyjaśnienia czy postulaty doprowadzą do eliminacji owych pytań" (s. 198), pisze ona komentując pewne czynione dla zaradzenia temu próby. Zatem Helena Eilstein ma ową metafizyczną grozę za nieodłączny składnik osobowości pewnych osób. Zgoda. Owa groza jest jednak przejawem słabości ich woli — przejawem zagubienia. Tymczasem pani Eilstein przyjmuje, że groza owa jest nieusuwalna. Zgoda na to, że często, nawet bardzo często, nie sposób danej osobie przekuć się na wolną istotę, gdyż przypadkowo nie ma ona potrzebnych do tego warunków, np. choćby czasu na rozmyślania. Jednakże filozofowi nie wolno przyjąć tej niemożliwości w ogóle. Jego celem jest bowiem stworzenie takiego systemu pojęć, przy pomocy którego również przeżycie zwane przez Helenę Eilstein metafizyczną grozą mogłoby być ujęte jasno, przestając odtąd, jeśli dobrze rozumiem autorkę, być przeżyciem grozy.

Nie bez związku z tym aspektem humanizmu Heleny Eilstein pozostaje wzmiankowana wyżej stosowana przez nią czasem polemika przez niezrozumienie (lub niewyobrażenie). Helena Eilstein nie tylko chwali niekonsekwencję, ale także najwyraźniej uważa ją za nieodłączny składnik ludzkiej natury. Konsekwencja w myśleniu moralnym jest dla niej niewyobrażalna, co powoduje, że nie rozumie ona niektórych zwalczanych przez siebie stanowisk (a może tylko nie dopuszcza do siebie myśli, że można by je konsekwentnie wyznawać?). Nie dość, że rysuje je wówczas w krzywym zwierciadle lub też nadaje im kształt wręcz nonsensowny, a ich zwolennikom przypisuje jak najgorsze intencje, to jeszcze zarzuca im hipokryzję, przypisując im jako prawdziwe poglądy i sposoby myślenia całkowicie dla nich nie do przyjęcia. Jest tak odnośnie stanowiska zwanego przez nią amoralizmem oraz odnośnie kulturowego relatywizmu moralnego. Wedle Heleny Eilstein „po wyznawcach amoralizmu oczekiwać można raczej tego, że się będą czuli usprawiedliwieni przed sobą wyczyniając niegodziwości niż tego, że bezrefleksyjnie będą czynili dobro" (s. 152). Tymczasem konsekwentny amoralista nie zna pojęcia niegodziwości, ani pojęcia dobra metafizycznego, przeto niemożliwym jest dlań usprawiedliwienie się z uczynionej niegodziwości, czy choćby jej

uczynienie, gdyż nic dlań nie jest niegodziwością. Wedle Heleny Eilstein, kulturowy relatywizm moralny „to stanowisko wyrażające poczucie nieprzekraczalnej wyższości wobec owych *innych* ludzi, którym «dobrze» ma być z tym, z czym *nam* nie byłoby dobrze i którzy rzekomo mają być niezdolni do tego, do czego zdolni byli nasi przodkowie i my jesteśmy, tj. do transformacji własnej kultury bez rozpadu więzi społecznej" (s. 156). Cytowany na poparcie Leszek Kołakowski tak ujmuje tę sprawę: „Powiedzieć w takim wypadku «takie jest prawo koraniczne, trzeba respektować inne tradycje», to powiedzieć w gruncie rzeczy «u nas byłoby to okropne, ale dla tych dzikusów to w sam raz»; tak więc, wyrażamy nie tyle respekt, co pogardę dla innych tradycji" (s. 157). Tymczasem konsekwentny relatywista kulturowy mówi tylko tyle, że nie należy się wtrącać do tego, co przedstawiciele danej kultury robią u siebie, bo mają prawo robić u siebie co chcą — „w kwestii moralności mnie interesuje tylko to, co my robimy u nas"; relatywizm kulturowy jest interkulturową postacią liberalizmu.

Esej ten to zdecydowanie najgorsza praca w tej książce.

Esej czwarty, pt. *Jeśli się nie wierzy w Boga...*, to polemika z poglądami Leszka Kołakowskiego, zawartymi w jego książce *Jeśli Boga nie ma...* Spór toczy się na tematy metafizyczne i dotyczy prawdy, intersubiektywizmu, Boga i moralności.

Esej rozpoczyna się od odrzucenia pojęcia prawdy przyjętego przez Leszka Kołakowskiego, dla którego: „Tylko przy założeniu istnienia absolutnego umysłu prawomocne jest używanie pojęcia «prawda»" (s. 175). Tu znowu zawodzi autorkę wyobraźnia, co owocuje tym, że jej relacja z krytykowanych poglądów jest niejasna (np. s. 182) i trudna do oddzielenia od komentarza i polemiki. Wreszcie pada spod jej pióra zarzut o nieusprawiedliwione użycie terminu „prawda" w nowym znaczeniu.

Kolejno Helena Eilstein bierze na warsztat sąd wyrażony przez Leszka Kołakowskiego, iż język religii jest wyjątkowy pod tym względem, że niekiedy uznanie prawdziwości pewnych zdań w nim wypowiedzianych jest wcześniejsze od ich zrozumienia, które następuje dopiero w czasie obrzędu religijnego. Twierdzi ona, że zasadniczo poza sytuacjami wyjątkowymi, jak np. uczenie się języka, nie może być tak, by uznanie prawdziwości danego zdania mogło poprzedzić jego zrozumienie, gdyż jeśli w danej „wspólnocie językowej" sytuacje takie „nie są ściśle ograniczone", to wspólnota ta „nie może się utrzymać przy życiu" (s. 187).

Osobiście uważam, że przyjęty przez autorkę kierunek myślenia jest dobry, ale trzeba pójść jeszcze krok dalej. Mianowicie nigdy nie jest tak, że uznanie prawdziwości twierdzenia jest wcześniejsze od jego zrozumienia, często natomiast zdarza się samo nierozumienie. Akt uczenia się języka polega na tym, że uczę się nazwy pewnego sądu (nazwą taką jest zdanie), który i tak uważam za prawdziwy. Kiedy ktoś wskazuje na Jana oglądającego telewizję i mówi mi *Jan is watching television* to przyjęcie, że to, co powiedział jest prawdą, nic by mi nie dało. Naprawdę ucząc się odgaduję, o który z uznanych przeze mnie sądów mu chodzi („Jan ogląda telewizję") i wiążę go z usłyszaną wypowiedzią (*Jan is watching*

television) i wtedy dopiero ją rozumiem. W pozostałych wypadkach nie jest tak, że przyjmuję, że dane zdanie jest prawdziwe, choć go nie rozumiem, ale tak, że traktuję jako prawdę to. że ten, kto je wypowiedział, powiedział zdanie prawdziwe, choć go nie rozumiem. Wspólnota językowa, w której procent wypowiedzi niezrozumianych przekracza pewną wielkość progową „nie może się utrzymać przy życiu".

Na koniec ostrze krytyki zostaje wymierzone przeciw Kołakowskiemu twierdzącemu, że moralność w szczególności, a kultura w ogóle, nie jest możliwa bez istnienia *sacrum*, a przynajmniej, że po ustaniu wiary w *sacrum* moralność wraz z kulturą wkrótce w społeczeństwie zanika i nadchodzą czasy barbarzyństwa. Na odparcie tej tezy Helena Eilstein twierdzi, że nie ma oczywistego związku pomiędzy żywieniem przeświadczeń moralnych i krzewieniem kultury a wiarą w *sacrum*. Twierdzenie to popiera przykładami z życia ludzi i innych naczelnych, głównie szympansów. Zasadniczo się z autorką zgadzam, tu bowiem występuje ona w obronie woli silnej przeciw słabej (zdanej na pana), której jedyność głosi Kołakowski — czołowy ideolog polskiego postmodernizmu.

Ogólnie biorąc, książka Heleny Eilstein jest pracą napisaną z punktu widzenia warsztatu poprawnie. Porusza ona tematy ciekawe, ale czyni to w sposób raczej nieciekawy, mało pobudzający do myślenia. Lektura jej odbywa się w myślowym spokoju, burzonym czasami przez nieliczne warsztatowe błędy. Czytanie umila fakt, że autorka poprzez karty książki jawi się jako osoba sympatyczna i wrażliwa (s. 229), często ujmująca i rozczulająca swą swoistą bezkompromisowością (np. s. 192–195) czy podejściem do omawianych tekstów (s. 184). Lekturę tej książki zakończyłem w tak mało bojowym i pogodnym nastroju, że aż dziw mnie wziął, że zanotowałem po drodze tyle krytycznych uwag.

Recenzował *Roman Godlewski*

Max Horkheimer, *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, tłum. H. Walentowicz, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1995, 135 stron.

Historia polskiej recepcji myśli Szkoły Frankfurckiej dość dobitnie odzwierciedla swoistą atmosferę intelektualnych dziejów naszego kraju w ciągu ostatniego półwiecza. Ta jedna z najbardziej radykalnych kontynuacji tradycji Marksowskiej w wieku XX pozostawała u nas do połowy lat sześćdziesiątych niemal całkowicie nieznana, jeśli wziąć pod uwagę ilość publikacji źródłowych. Związany z rewolucją lat sześćdziesiątych renesans teorii krytycznej na Zachodzie przyniósł co prawda publikację *Rozumu i rewolucji* Marcusego oraz *Ucieczki od wolności* Fromma, jednak w ślad za tymi książkami nie pojawiły się już następne; w zamian